

倫理と個性

——ジンメルの個別的法則をめぐって——

関 雅 美

(一)

ジルメンは「人生観」(G. Simmel, *Lebensanschauung*, Zweite Auflage, 1923) なお、以下本書からの引用は単に頁数のみで示す)の中で、倫理の「個別的法則」(*Das individuelle Gesetz*)について語っている。一見したところ「矛盾的概念」(M. Adler, G. Simmels *Bedeutung für die Geistesgeschichte* 384)であり、形容矛盾とさえ思われるこの個別的法則とはいったい何であり、またいかなる狙いや発想のもとに構想されたものであろうか。われわれはこの小論を通じて、倫理法則における個別性の問題を検討してみたいと思う。そしてそれは恐らく歴史における人間の在り方や、個性と歴史の関連の問題に係わってゆくであろう。

ジンメルは「生の哲学」者である。生の哲学とは、生を唯一の実在しないし最も根源的なものとし、すべての事象をそこから展開させ、解釈する立場であると言えるであろう。そうだとすれば、生の哲学の最も基本的な考えは、「生の自律」ということでなければならぬ。生をただ生自身に依存せしめ、人間の営為をすべて生のみに基づけると

いう意味での、生の自律なくしては、生の哲学の立場を維持することはできないであろう。

そしてこのような立場においては、倫理法則もまた生に基づき、生から発するものとされるであろう。つまり、「法則・ゾレンに関する生の自律」が、倫理に関する生の哲学の基本的立場となる。それゆえ、「個別的法則」に関する論文の冒頭でジンメルが、ゾレンというイデアールな要求と「生」とを対立させる「普通の考え方」を批判しているのは当然であると言わねばならない(頁. 152)。彼によれば、「ゾレンは生に対立するものではなく、現実的存在がそうであるのと同様に、生が自己自身を意識する仕方である……従って、対立するのは生とゾレンでなく、生の現実と生のゾレンである」(ibid.)。ゾレンも現実と同様生の中にあり、両者の対立は生の中でのものにすぎない。従って、ゾレンは「神の意志」、「社会的効用」(154)ないし「生のイデアールな外である行為の目標」(220)などから導出できぬものである。このようにゾレンをただ生のみから生ずるものとする見方は、前述のゾレンに関する生の自律の思想と不可分のものであって、これこそジ

ンメル倫理思想の最も基本的な立場であり、「個別的法則」の觀念も、その發想の基礎をここに持っていると言つてよい。

さてそれならばジンメルは、実践理性の自律を主張するカントをどのようにみるのであろうか。彼によれば、カントは自律の思想の確立に成功していない。なぜならカントは、合理主義的思考法にまどわれ、生ける統一としての人間を理性と感性に分け、道德的命令を理性の感性に対する命令とみているが、これは普通「他律」が前提する「外なるものへの関係」の一種の変形だからである。「理性の感性に対する命令は、自己の自己に対する命令だとする誤りは、われわれの中の理性的で普遍的な部分が……自我の本質であるという、決して証明されない素朴で独断的な主張に支えられている」(160f)——到る所で、ことあるごとにカントを批判しつつも、自律の思想に限る限り、カントから多くを学びその意味ではなおカント哲学の枠内にあるとも言えるジンメルが、(vgl. Heine mann, Neue Wege der Philosophie, 287)、しかもなおカントの自律思想を批判するのは、彼が自我を理性と感性に分け、「生の全体性の中に二元論を入れ込む」(162)ことによって、「他律が予想する」内と外の関係を捨て切れずにいるからである(vgl. 160)。

だがそうは言っても、ゾレンが命令である限り、命令する者とされる者の「二元論」的思考を避けることはできない。事実ジンメル自身も「法則的・命法的なものは……『対立』という空間的比喩を拒否しえぬ」ことを認めている(162)。だが、「義務賦与に不可避的な対立関係」(ibid.)や「他者」的要素を単なる「比喩」とみ、眞の要素と認めないなら、ジンメル自身が他の所で認めている「ゾレンの厳しさや絶対性」(167)は失われてしまつてであろう。そしてこのような傾向を

極端にまで推し進めてゆくならば、ゾレンに関する生の自律というジンメルの基本的立場自体、無意味なものとなる危険がある。ゾレンが眞にゾレンとしての意味を持ちえない時、ゾレンに関する生の自律があるであらうか。

だがそれなら、カントの二元論を導入することなしに、反面また命法を持つ厳しさを失わせることなしに、ゾレンに関する生の自律を貫くためには、どう考えればよいのであろうか。またジンメルはカント批判に際して生の全体性を強調するが、二元論を導入させて生の全体性・統一性を破壊することなしにゾレンを言うため、ジンメルはいかなる理論を援用するのであろうか。

われわれはここで、彼の思想の核心であるとともに、彼みずから精神史上重要な業績と自負しているかにみえる(vgl. 25f.)「生の超越」の思想に触れなければならぬ。彼によれば、生は——少くとも「精神の段階にある生」は——絶えざる創造であり、自己を「aktuell」に境界づける形式を超越して、絶えず新たに「もろもろの形象を形成する」(28f.)。このように現にある自己の限界、形式を超越する生の作用をジンメルは *Mehr-Leben* と呼んだ(24)。ところで *Mehr-Leben* としての生によって産み出された諸形象は「生において、生のために、産み出された」(29 傍点筆者)ものでありながら、産出の間から、いわば「生の目的連関」(36)への奉仕を止めて、「軸回転」(*Achsendrehung* 37, 59 etc.)によって「自律的形象」となり(49)、「自律的な意味の領域」へ「超越」する(24)。そしてこのように生によって産み出された生の他者をジンメルは *Mehr-als-Leben* (ibid.) と呼んだ。それゆえ彼によれば、生は創造的・生産的な *Mehr-Leben* として絶えず自律的形象 (*Mehr-als-Leben*) を産み出しつゝ、これから

生ずる自己への限定を再びのり越えては、またも新たな自律的形像を創造してゆくのである。

この思想を、われわれの当面の問題に当てはめてみると次のようになるであろう。ゾレンもまた *Mehr-Leben* としての生によって、生のために、いわば「vitalな生の目的論」(93)の立場から産み出されたものでありながら、産出の瞬間に「übervitalな意味と存立をえ、生を規制しようとする要求」(159)を持つようになる。こうしてゾレンは *Mehr-Leben* としての生に対して「他者としての絶対性」をえ、ここに「鋭い二元論」が生ずる (vgl. 24)。そしてこのことは、ゾレンが命法である限り当然のことと言わなければならない。現実の生に絶対的な他者としてのぞむことなしに、ゾレンはゾレンの機能を果たしえないであろう。だが *Mehr-Leben* と *Mehr-als-Leben* の対立、あるいは「生の原理」(Prinzip Leben) と「形式の原理」(Prinzip Form) の対立 (157) は、無媒介的なものではない。それは生における、生の中でのものである。だからこの対立は「実は生そのものの機能……生の裡での eine Lebendigkeitform である」(162)「生の統一に矛盾しないだけでなく、その存在の Art である」(25)。それゆえゾレンが他者として命法の形を取ると言っても、生に対して他者となり、生とゾレンの二元論が生ずるのではない。対立はたとえいかに鋭くとも、あくまで生の中に——現実として経過する生と、ゾレンとして経過する生との間に——ある (vgl. 152, 162, 198, 216, 229f.)。だからジンメルと言うゾレンはカントにみられるように、他律が予想する「内と外」との関係を含まず、生の中での、生の生自身に対するもの、すなわち生の自己規定を示すものである。従って彼がゾレンは前述の構造を持った全体的な「生のカテゴリー」の一つであると論じた後に

(154)、それを直ちに自律の問題と結びつけているのは (166)、当然であると言えるであろう。

以上われわれは、カント的な合理主義的三元論に陥ち入ることなく、また命法の持つ厳しさや「対立」的要素を維持しつつ、いかにしてジンメルがゾレンに関する生の自律を確保しようとしたかを示すことができた。要するに「生の超越」の思想こそ、ゾレンに関する生の自律の主張を貫く極め手となったのである。

(11)

ところで、生は具体的にはどんな形を取るのだろうか。一般に「生の哲学」における「生」概念は極めて多義的で、明確に定義しにくいのが普通であり、ジンメルの場合もやはりそうである。そしてそれは生そのものの本質に基づくものである。つまり生は止むことなき流れであり、自己自身の超越を本質とするとすれば (17)、生概念の明確な規定はそもそも不可能であると言つてよい。つまり生はその本質上、明確な定義を拒むのである (ジンメル「近代文化の葛藤」阿閉氏訳 河出書房「世界の思想」十九卷三四頁参照)。ただそうは言っても、「一切を包括する生概念」の中に、凡ゆる現象、凡ゆる対立を注ぎ込む世界解釈のゆえに、生の哲学は「Hell-Dunkelの芸術的表現」とも言うべき「形而上学」だという批判 (vgl. Bauer, Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei G. Simmel, 80) が出て来るのも、他面また止むをえないところであろう。

もっとも、生の哲学における生概念の曖昧さについての一般的な議論は、今のわれわれの問題ではない。われわれの問題は、ゾレンに関する生の自律という場合の生は、具体的にはいかなる形を取るかとい

うことである。そしてこれに対する答えは、生は個体として存在するということである。なぜなら、もしゾレンが人間相互の具体的関係という現実の次元において意味を持ち、更に現実性の概念には個別性の形式が結びつくとすれば（vgl. 172）、生は個別的形式を取らざるをえないからである。それゆえジンメルは「生は止むことなき流れでありながら、生の担い手……においては閉じられたものであり……個別化されたものであるとし（13, vgl. 18）、またアドラーも「生は普遍的概念として理解されてはならない。それはおのおのの瞬間において……個体である」と主張する（Adler, op. cit., 33）。

ところで、倫理が問題となるような現実的な次元では、生は個体の形を取るのだとすれば、生の自律としてのゾレンもまた個別的なものとなるであろう。それゆえジンメルは、「生は個体においてのみありうるから、生の規範づけもその原理上個別的である」と言ひ（217）、同様にランドマンも「生は徹底的に個別化され、それぞれの Stelle において異なった生であるから、個別的な生は自分だけに固有な Geltungsnorm を持たねばならぬ」と言うのである（Stimmel, Brücke und Tur, hrsg. von M. Landmann, XIX. なお本書は以下 B. u. T. と略記）。こうしてわれわれが小論の副題として掲げた「個別的法則」の観念が生ずるに至った。それゆえこの観念は、ゾレンに関する生の自律の思想と、現実的生の個別性の主張とが結合して生じたものであり、前にわれわれが生々の哲学の本質として指摘した「生の自律」の一つの具体化とみることができる。

ところでこのように、ゾレンを個別的なものとする場合、そこにカントと前期のフヒテへの批判が含まれていることは明白であろう（vgl. 173～181）。彼らは「感性—個別的—sündhaft—経験的自我」

「理性—普遍的—倫理的—超経験的・純粹自我」とし、個別的感性を離れて普遍的理性に従うことが自律であって、そこから倫理的行為が生ずるとする。これに対し感性こそかえって普遍的であり、真の自我は個別的であるとするジンメルは、自我が普遍的感性を離れて、自己自身から発する「個別的法則」に従うところに真の自律があるとみる。つまり彼によれば、「カントの暴力」を脱し、体験の示すところに従い、真の自我を「内的唯一性」において捉えるなら、人間性の中の非個別的な広い層である感性を——「罪に至る広い道」を——離れ、狭き個体がみずからに命ずるところに従う場合に、はじめて自律と道德が生ずるのである（vgl. 175ff.）。またカントなどのようにゾレンを普遍的法則として捉えるなら、そのようなゾレンは真の道德的主体である個体から遊離し、自律が成立しただけでなく、倫理的責任や倫理の「内面性」の根拠づけも不可能になるであろう（vgl. 191, 217）——

こうしてジンメルはカントから学んだ「自律」の思想をもって、カント批判の武器としながら、カントの自律に代るジンメルの自律を確立するため、「個別的法則」の観念を示したのであった。それゆえバウアーも言うように、ジンメルにとってこの観念こそ「自律の人間の尊嚴のイデーにふさわしい」ものである（Bauer, op. cit., 53）。

ところで、カントとともに自律を倫理の本質とするジンメルが、カントの自律に反対した理由は、彼が生（個体）の創造性を強調しようとした点にも求められるべきである。彼が生の本質を *Mehr-Leben* と *Mehr-als-Leben* を構造契機とするものとしているのは、生の本質を創造的とみていることでもある。つまりジンメルのな生の本質は *Mehr-Leben* と *Mehr-als-Leben* という対立する二つの契機を包括するものとしての *Mehr-Leben* ——すなわち創造性であると言うべ

きである。そして創造的な生の担い手が常に個体であるとすれば、個体の本質もまた創造性にあることとなる。そして倫理の領域においてもこの創造性を生かそうとしたジンメルは、個人に劃一性を強要して創意・創造性を否定するようにみえるカント的な普遍的法則を排して、個別的な法則の存在を主張せざるをえなかったであろう。このことは「定言命法の論理は……人間から倫理的なものが持つ創造的なものを、その危険と責任をも含めて、奪うものである」(236)という言葉や、「普遍的性格を持つ規範はすべて自由を *aufheben* する」(Simmel, *Vorlesung: Ethik und Probleme der modernen Kultur*, 1913, 326)という言葉に照して明かである。それゆえランドマンが「個人の生の創造的な力から個人的義務が生じ、そしてこれにジンメルは新しい倫理的な生の形成を基づけようとした」と言い、また「個体とは……自己の法則をみずから担いうる者のことである……個体のこの解釈は生の哲学的解釈の最高点を示す」と述べているのは(B. u. T. XIXf.)、当たっていると言わなければならない。なお、ジンメルと同じく生の哲学の立場に立つ独創的な哲学者ギュイヨーが「義務も制裁もなき道徳」の中で、「教説の多様性こそ思想の豊富と力を立証するもの」であり(Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 16^e édition, 1921, 167)、「真の『自律』は個人の創意を生むべきであって、普遍的劃一性を惹き起すべきではない」と主張し(ibid. 166)、彼の考える真の自律を、カントの「自律」と対比しつつ——恐らくは皮肉をこめて——「無律」(anomie)と規定しているのも(ibid. 165)、ジンメルと同じ発想からであろう。

(三)

以上によって、個別的な法則が構想された理由や背景はいちおう示されたと思われるので、以下その内容をもっと具体的に捉えるため、われわれは次に個体の倫理的行為選定の手続きを究明することにしよう。

ジンメルによれば、「私は自分の為すべきことを……事物のザッハリッヒな関係や、私にとって外的に生ずる法則から導き出すことができるけれども、結局のところ、為すべきことを為すのはこの私であり、義務は私の義務領域に属する」(217, vgl. 218f.)。つまり義務の「質料ないし内容」は主として環境世界から生ずるが、義務という形式は個体の判断による。あるいは、内容は外からの作用によって、形式は内からの反作用によって生ずると言ってもよい。このことは、外から強制されているものに、自己の義務として従う場合にはそれ程はつきりしないけれども、外からの強制を、「私の義務に非ず」として拒否する場合や、いろいろな社会通念とか慣習とかが互いに矛盾するいくつかの行為を義務として課しており、私がその中から一つの行為を選ぶ必要がある場合などでは、比較的はつきり現われるであろう。このように外から来る素材に、個体の側から義務か否かの判定が加わるとみることが、カントの定言命法のように、一切の目的規定を排除することによって、具体的な行為内容を道徳から除去する結果になる危険を避けながら、自律や倫理の内面性や責任を根拠づけるためにも、ジンメルにとっては必要なことだったのである。

だがそれならば、義務か否かの決定は個体の「内」から為されるとはどういう意味であろうか。これについてジンメルは「個々の義務内容はいろいろな領域から出て来るにしても、それを義務なりとする決

定は……生の統一と連続性に」、つまり「私の全体的な生の意味と Konstellationen に任されている」と言い(219)、あるいは「生ける自我の全体から」義務が生ずると言っている(217)。つまり「内」とは個別的な生の全体的統一と連続性のことであり、個々の行為はこれとの関連において義務か否かが判断されると言うのである。

そこでわれわれとしては、個別的な生の全体的統一と連続性とは何であり、また個々の行為をこれとの関係において判断するとはどういうことかを、更に問わなければならない。だがその前に、ジンメルが個々の行為と、個別的な生の全体的統一ないし連続性との関連づけを云々する理由をまず確定しておこう。それは彼が個々の行為を個体の生の *Atemzug* や *Pulsschlag* とみ(171, 176)、行為は生の全体的連関の中で、それとの関連において、はじめて意味あるものになるとみるからである。行為がもし生の全体的連関から切断されたならば、それは意味も存在の場をも失なってしまう。カントは倫理法則を普遍的なものとするが、このような法則観と行為の孤立化的規定方法との間に対応関係があり、更にその底には、われわれが前に否定したところの、ゾレンと生を原理的に対立させる考え方が伏在するとみるジンメルは(280)、行為を生を全体から孤立させることに耐えなかったのである。このことは、一般に倫理的価値評価は行為の主体に向けらるべきであって、主体から切り離された孤立的行為に向けらるべきでないことからみても、当然のことと言わなければならない。

さてそれならば、義務の判定基準とされている個別的な生の全体的統一と連続性とは何であろうか——これに対する答えは同時に個別的法則の観念を具体的に明かにすることになるであろう。

ジンメルは「法則は生の窮極的な源泉から生ずべきであると同時に、

この源泉に対して法則の実現が要求される」と言い(191)、また「個体の法則は個体の……現実性が生じて来るところの *Wurzepunkt* と同じところから展開して来る」とも言っている(198)。前の文章の「生の窮極的な源泉」と、後の文章の *Wurzepunkt* とは同じものを指すのであろうが、それは要するに、一般に個体が生あるものとして当然持つべき、いわば根源的・創造的能作性、つまり個体の一切の営為がそこから産み出されることになるものであろう。ところで彼は「一度特定の個性が与えられると、全体はこれこれしかじかであるべきだ」ということが決つて来る」と言っているので(192)、前述の生の源泉が個性と特別の關係に置かれていることが判る。つまり個体の根源的能作性(生の源泉)は、個性によって固有の色づけを与えられ、個体の一切の営為は個性によって固有の統一と連続性をうるものであろう。このことは「*persönliche Individualität* すなわち個々の行為の多様を貫いて生きている、もっと厳密に言えば、これらの行為の多様として生きている統一と全体性」(200)というジンメルの言葉からも立証できるであろう。そして、こうして得られる「統一と連続性」こそ、当面の問題である「個別的な生の全体的統一と連続性」にほかならない。

ところでジンメルは、個体の生に固有の統一的全体性を与える個性を所与的なものと考えているようである。このことは前は引用した「一度特定の個性が与えられると、全体はこれこれしかじかであるべきだ」ということが決つて来る」(傍点筆者)とか、「人間は自己の生の統一的連続性と考えられた全体において、この生とともに与えられた自己自身のイデアールを実現すべきである」(214 傍点筆者)という言葉、更には性格の所与性を主張するのみならず、所与性と可変性の両立をすら力説している「人生観」二〇五頁の議論(本論文第六章参照)などか

ら推察しうるであらう (vgl. B. u. T., XIX, *ibid.*, 125; Adler, *op. cit.*, 34; Müller, *Lebensphilosophie und Religion bei G. Simmel*, 69)。しかもそれでいて彼は「個性は所与的なものとして Sein の意味を持つと同時に、更に Sollen の意味をも持つと考えているようである。そしてその理由は、もし個性が前述のように創造的能作性の固有の色合いであるとするば、それから生ずる個々の行為は当然個性に合致すべきであり、個性は個々の行為に対してゾレンや基準の意味を持つことになる」との判断によるのではなからうか。前に引用した「人生観」一九二頁と二一四頁の文章は此の間の事情を示唆しているように思われる (vgl. B. u. T., 256)。そしてジンメルと言う個別的法則とは、「このような意味での個性を発揮すること、つまり固有の連続性と統一的全体を形成することを命ずるものと解しうるであらう。それゆえわれわれは「個別的法則……」の概念は……個体の特定の根本状態から生ずる一回的で固有な Verlauf の必然性、性を意味する」(Adler, *op. cit.*, 34) というアドラーの指摘に同意せざるをえない。ともあれ、生の哲学の立場に立つてゾレンに関する生の自律の確立を志して個別的法則を構想したジンメルが、それを個体の生のもっとも内的で固有なものとしての——創造的能作性の持つ——個性概念と結合したことは、それなりに自然なことであった。

以上によって明かなように、ある行為が義務であるか否かの判断は、それが個体の行為全体を一貫して貫くべき個性と合致するか否か、自己の個性の命ずるところからはずれないかどうかによって決定されるべきであるというのが、ジンメルの真意である。そしてこのような立場は「最も固有で真正な自我への還帰」を求めるもの、ないしは「汝のあるところのものとなれ」(176, vgl. Simmel, Schopenhauer und Nietzsche, 161) と命ずるものと考えることができぬ (vgl. Heinemann, *op. cit.*, 248 f.)。もっともこのことは、道徳的行為の内容をただ単に「固有の人格の完成」として捉えることと同じではない。ジンメルも言うように「個別的な生から発した Idealbildung は、その内容に関して、この個別的な生へ還帰しなければならぬと考えるのは……ナイーブな Unifferenziertheit である。Idealbildung は社会的・利他的・精神的・芸術的形成へ注ぎ込み、これらの形成においてそのつどの Endzweck をみることができ、こうしただけで満足して Idealbildung の源泉が個別的な生であること……と矛盾するわけではない」(234)。行為の内容がいかなるものであれ、それが要するに自己の個性を反映ないし現実化することによって、各自が「あるところのもの」を明らかにし、こうして個体の統一的な生が形成され、またその意味での「真の自我への還帰」が可能になればよいのである。なお、ジンメルに個別的法則の觀念を着想させたと言われるシュライエルマッヘルが (B. u. T., XIX, vgl. *ibid.*, 267)、個性の自覚と展開を何にもまして重視しつつ、個性顕現の方法として、自己形成・自己修養による「受容的」ないき方のほかに、芸術的・生産的ないき方をも認めていることは、記憶されてよいであらう (Schliermacher, *Monologen*, von Reclam, 24 f.)。

以上によって個別的法則の意味はほぼ明かになったと思う。しかし今迄の議論をふり返ってみると、生は連続的統一的全体としての個体であるべきである」という趣旨の主張が、格別の理由づけを与えられないまま、議論の過程で重要な役目を果たしているように見えるが、その主張の根拠はいったい何であらうか。それはわれわれのみる所では、生の哲学者にふさわしく、有機体のあり方が彼の念頭にあったためであらう。なぜなら、有機体は自己の所与的 Anlage によって、お

のずから固有の連統的統一的全体を形成するものだからである。それに有機体のあり方を念頭に置いてみると、難解な彼の議論が理解しやすくなることも事実である。従って、統一的全体を形成する有機体の観念が、生の自律や創造性の主張とともに、彼の思想を解く重要な鍵であることだけは確かなように思われる。もっとも彼の思想の中に、有機体の観念では律し切れぬものがあることは認めなければならぬし、また後に述べるように、その観念が彼の思想に矛盾を引き起す結果になっていることも、否定できない事実である。

(四)

ところで以上のように理解された個別的法則についてジンメルは、それは個別的であっても客観的法則性を持つと主張するが(154 f., 191 f., 220, 230)、その根拠は必ずしも明かでない。それどころか、個別的な法則の内容を所与的個性とし、それを個体の生の *Wurzepunkt* の固有の色合いと考える限り、それは本質上主観的であって、客観性を持ちえないだけでなく、そもそも法則たりえないという批判もありうるであろう(vgl. Bauer, op. cit., 57; Heinemann, op. cit., 249)。それゆえわれわれは、個別的な法則はいかにして客観的法則性を主張できるかを検討してみることとする。その場合われわれの念頭に浮ぶのは、例の *Mehr-Leben* と *Mehr-als-Leben* の理論である。これと今の問題を関連させると次のようになるであろう。人間の生は有機体的なものであるとして、個性的根源からおのずと統一的全体を形成するものであるとの意識——それは *Mehr-Leben* としての生の一つの意識化として、そこから生ずる意識であらうが——それがやがて「軸回転」により *überbital* な *Mehr-als-Leben* となつて、爾後の行動を規制するこ

とになると考えることができよう。それゆえ、もし個別的な法則を *Mehr-Leben* から発しながらすでに *Mehr-als-Leben* の性格を担うに至ったものの定式化と解するなら、それで客観的法則性は説明できたと言えるかも知れない。ただこれは余りにも形式的な説明で、それだけでは問題は十分に説明されたとは言えないであろう。それでわれわれはもっと別の角度からこの問題を検討してみることにする。

この場合われわれは有機体を手掛りとして取り上げる。なぜなら、もし個別的な法則の観念が前述のように有機体的発想法に支えられているのなら、客観的法則性の主張もまた同じものによって支えられているとみるのが自然だからである。それでは有機体的なものから、何か客観的・法則的なものが出て来るであろうか。もしそれに類したものが出て来るとすれば、それは「主観的恣意を許さぬ必然性」—— *Müssen* としての必然性であろう。所与的個性ないし *Anlage* によって規定された統一的な生の形成はこのような必然性を持っている。そして個別的な法則が倫理法則として立てられるということは、*Müssen* としての必然性が *Sollen* としての必然性に転ぜられることである。そしてこの転化を支えるものが *Mehr-als-Leben* への「軸回転」の理論であると言えらるであろう。しかし今も言ったようにこの理論の援用はさして実質の意味を持たないように思われる。それなら何が実質的にそれを支えているのかと言えば、それは再び有機体的発想法ではなからうか。ジンメルは存在と当為、現実と価値が分離しない *Seins-ethik* を構想したゲーテの影響を強く受けていたと言われるが(Müller, op. cit., 68)、一般に「調和的統一」を重視するゲーテの「芸術的世界観」にジンメルが心ひかれていたことは、彼の「カントとゲーテ」(Simmel, Kant und Goethe, Zur Geschichte der modernen Weltanschauung)

からもうかがわれるところである。そしてジンメルをしてゲーテ的思想の受容を可能にしたものは、広い意味での有機体的発想法に由来する「調和的統一」の重視であろう。SeinとSollenは厳しく対立するとしても、倫理に関する「生の自律」の思想が示すように「生の中」でのものに過ぎない。すべてを有機体的生の統一において捉えるジンメルにとって、主観的恣意を許さぬ生のMüssenは、そのままに生のSollenとなりえたのではなからうか——あるいはむしろ、生のSollenは生のMüssenからしか生じえなかったのではあるまいか。

ともかくこうして「個別的—主観的—恣意的（非法則的）」、「普遍的—客観的—法則的」という、カントおよび前期フィヒテの図式に代って、「個別的—客観的—法則的」という図式——これは哲學史的には後期フィヒテの「観念的個性」の考え方に連なるものである——が成立し（vgl. 220）、個別的法則の客観的法則性が主張されることになった。^(註I)

(註I) ジンメルは倫理法則がゾレンであっても自律であることを主張するため、「軸回転理論」を援用するが、この理論は本当にその役に立つのであろうか。この理論を厳密にすれば、Mehr-Lebenは自律的形像(Mehr-als-Leben)の限定をのり超えて進まなければならぬ。パッペンハイムはジンメルが軸回転理論によって「疎外現象を基礎づけた」という意味のことを書いている（近代人の疎外 岩波新書 第一章）。事実そうだからこそそれは精神史の意味を持ちえたのであろう。けれども Mehr-als-Leben はのり超えらるべきものとされて始めて、疎外としての意味を十分に持つことができるのである。それでこの理論を当面の個別的法則にあてはめると、Meh-Leben は Mehr-als-Leben としての個別的法則をのり超えて行って新しい倫理法則をそれに代って立てなければならぬことになる。そしてここから、倫理法則そのものの歴史的可変性や個別的法則の歴史的相対性の主張が出て来ることになるはずだと思ふけれども、

倫理と個性(関 雅美)

それは恐らくジンメルを超えるであろう。彼は Mehr-Leben から Mehr-als-Leben が軸回転によって出て来るというところだけを切り取って、それを倫理法則の自律性と法則性の立証に使うわけだが、それは彼の理論の極めて恣意的な使用ではなからうか。こう考えて来ると、この理論を個別的法則の客観的法則性の説明に使うのは、今も言ったように実質的意味を持たないように思われる。

(註II) ギュイヨーは、生命には自己の活動領域を拡大して他人に奉仕しようとする意欲と可能性があるとする一方、義務は外からの拘束の意欲や可能性の意欲から発すべきであるとし、カントの「為すべきがゆえに為し能う」の定式を、「為しうるがゆえに為すべきである」へと翻えした(Guyau, op. cit., 88-107, 248)。生に内在する可能性からゾレンを引き出すこのような考え方は、ジンメルの発想法によく似たものとして、いちおう参考になるであろう。

(五)

ところで、個別的法則によれば、個体は自己の行為を通じて所与的個性を実現し、個性に貫かれた統一的全体としての生を形成すべき倫理的義務を負うている。所与的個性の一貫した実現こそが義務なのである。だがこのことは、悪しき個性ないし性格を持つ者にも、そのまま当てはまるのであろうか。もちろんわれわれは、ここの問題と次元を異にする「性の善悪」の問題にかかずらうつもりはないが、少くとも自分の個性の中に悪しき要素の存在を感じしない人間は恐らくないであろう。そうだとすれば、所与的個性による統一的生の形成が常に倫理的であり、義務であると言いついてしまつてよいであろうか。もつともこのような疑問に対して、「善とか悪とかは、個性による統一的生が形成されるか否かによって、はじめて決るのであって、それとは別に、あるいはそれに先立って論ぜらるべき性質のものではない

い。だから、個性や性格それ自体の善悪を云々することは誤まっている”と言われるかも知れない。そしてジンメル擁護の立場に立とうとすれば、このように言うほかはないであろう。だが例えばある人間に盗癖がある場合、彼は自己の望むものを常に盗むことによって、生の統一を確保すべきであり、こうしてはじめて彼は倫理的であるという評価を受けることになるのかと問うたなら、ジンメルの答えは“否”であるか、あるいは、“自分の問題はこのような卑近な事例が問題となるような次元ではなく、もっと高次の原則論的次元に属する”といったたぐいのものかの、いずれかであろう。そして前者は彼の理論と矛盾し、後者は事実上の答弁回避である。

われわれは別にジンメルの揚げ足を取るつもりはない。われわれの狙いは、このような具体的な問題を示すことによって、彼の思想の底にあるものや問題点を明かにするとともに、それを手掛りとして、彼の思想の理解を更に深めることである。それならここで何が明かにするのであろうか。われわれはそれが二つあると考える。その第一は、ジンメルには個性や生への素朴な、余りにも素朴な信頼があるということである。彼は生ないしすべての人の所与的個性は、それ自身において善きものであるという信頼ないし先入見を持っていたのであり、それゆえにこそ、前述のような問題が生ずることに気付かなかったのであろう。このような生への楽天観はもちろんジンメルだけのものではない。それは恐らく生の哲学者に多少とも共通する傾向であろう。例えばギュイヨーは、生命の維持と強度の増進つまり活動領域の拡大こそ生の本質であり、社会的存在としての人間が健全な社会生活を維持すべく、他人のために尽力するのは損失でなくむしろ生の本質としての活動領域の拡大である。従って、内から外に溢れ出ようとする生

の「豊穡性」から他人への奉仕の意欲や可能性が生じ、更にそこからそうすることの義務の意識が生ずるとして、次のように生を讃美する。「生命とは豊穡であり豊穡とは生命の漲溢である。花は咲かざるをえない。道徳性、無私性こそ人間生活の花である」(Grunau, op. cit., 88 f. 101)——ここにはおのずから道徳性へと花開く生への楽天的な讃美がある。また生の哲学者ではないが前に触れたシュライエルマッヘルにも、ロマン主義的楽天観が見受けられる(Schleiermacher, op. cit., 77)。しかしギュイヨーには、生の善き面のみを取り上げ悪しき面に眼をつぶる楽天観はあっても、悪をのぼすことが善になるといった逆説が出て来かねないような手放しの楽天観はない。またシュライエルマッヘルでは、個性の背後に普遍的人間性があり、更にその基礎に汎神論的形而上学が置かれていて、生の楽天観を支えている。これに対してジンメルのそれは全く手放しの、しかも、無媒介的なものであった。彼の発想の根底に有機体のあり方が手本としてあったことは前に指摘したが、しかし人間の生を有機体とのアナロジーにおいてみ、有機体の生成を貫く合目的々調和を個体の生へ移してみても、所与的個性からの生成をすべてそのまま善きものとする見方を基礎づけることには無理があろう。もっともジンメルに形而上学がなかったわけではない。彼自身の精神的資質のため、それは必ずしも明文の形で、また体系的に述べられてはいないにしても、「生の形而上学」とも言うべきものが彼にあることは事実である(vgl. 12, 18; B. u. T., XXI; Müller, op. cit., 60)。だがそれは個体の生を貫く全体的生の存在を指摘するもので、孤立化の危険を含むジンメルの個体相互の調和的連関の可能性のいちおうの説明にはなりえても——これは後期フィヒテの汎神論的形而上学が果たした役割を想起せしめるが——生の楽天観を基礎づける

るようなものではない。^(注)従ってそれは彼の場合全く直接的無媒介的なものであった。このようにみて来ると、アドラーが「未曾有の生の楽天観への信仰告白」(Adler, op. cit., 31)とジンメルを批判しているのは当然であり(vgl. B. u. T., XX)‘またこのような「信仰告白」から出て来るものが、倫理的にみてかなりの難点を含みうることは、先に示した具体的な例からみて明かである。そしてこのような事情は、単に生の楽天観への批判のみならず、個別的法則の観念そのものへの疑惑と、その再検討の必要性を感じさせずにおかぬであろう。

(注) 凡ての個体は同じ一つの生の表現であるから、それぞれが個別的になればなるほど、全体としての生のより充実した調和的展開がありうるといった考え方——ゲーテ的、ライプニッツ的な考え方——がジンメルの個別的倫理の底にあると言えるかも知れない。しかしその場合でも、もし根底に置かれた一つの生が何か神的なものとも考えられない限り、問題の生の楽天観を基礎づけることはできない。

第一の問題が生の楽天観であるとすれば、第二の問題は、ジンメルのような「個別的な倫理」では「明確な価値規定が不可能になる」ということである(vgl. Bauer, op. cit., 59)。そしてこれに関連して更に二つの批判が可能であろう。第一はカントの形式的倫理に対するジンメルの批判にもかかわらず、彼自身の倫理もまた、明確な価値規定が欠けているため、カントと同様形式的になることである。ハイネマンが「いわゆる個別的倫理が悪評高いカントの形式的倫理よりも形式的であることは、深い根を持ったパラドックスである。と言うのは、ジンメルの倫理の窮極の内容は「汝のあるところのものとなれ」ということであるが、これは内容について何事も言わない空虚な定式だからである」と言っているのは(Heinemann, op. cit., 249)‘この点を突い

たものであろう。更に第二の批判は、ジンメルの立場は倫理の「相対主義」に陥ち入るのではないかということである。そしてジンメル自身もこの点に気付いていたことは、「普遍的格率へと形成されない」個別的 *Sollungen* は「一種のアナーキーに陥ち入る」(192)と言っていることから察せられる。そしてこれらの批判がそれなりの妥当性を持つことを、われわれは認めざるをえないであろう。

しかしながら、価値規定の欠除に関する問題は、生の楽天観の場合と異なり、かえって積極的に評価さるべきものを含んでいるのではなからうか。そしてこれについての検討は、個別的法則の問題を越えて、倫理そのもののあり方の検討へつながるべき重要性を含んでいるのではなからうか。と言うのも、実はジンメルがリッケルト宛の手紙の中で、「私は無限の相対性を積極的な形而上学的世界像として目指しているが、これは懷疑主義とは無関係である」とし(vgl. Bauer, op. cit., 80)‘また「貨幣の哲学」の中で「相対性は真理の本質である」として(Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1920, 81)‘相対性に積極的な意味を認めているからである。だがそれならその理由は何であろうか。この問いに答えるためには、われわれが前に指摘した事実——すなわち、ジンメルがカント的な普遍的法則を排して個別的法則を主張したのは、個体の創造性を強調しようとしたためであるという事実——を想起すれば足りるであろう。つまり個体の創造性の強調が個別的法則提起の狙いだったのであり、そしてもし個体の創造性を尊重しようとするれば、劃一的・固定的な価値規定を排除しようとするのは当然のことであろう。そしてまたそこから相対性や形式性——カントとは別の形のものであるにせよ——が出て来ることもまた極めて自然なことであった。そうだとすれば、ジンメルが相対主義の中に欠陥よりはむしろ

る積極的意味を認めようとしたことは当然であつたと言えるであらう。もっとも、倫理の中に主体の創造性を入れ込むことを認めない立場を取る人にとつて、評価が全く異なつて来るのは避け難いことである。従つて今のわれわれの問題は、最終的には、倫理において個体の創造性をどのように評価するかの一ににせられるであらう。それで以下この問題を少し立ち入つて考えてみることにする。

人間には外面的・平均的な面と内面的で固有な面とがある。前者は日常生活に係わる面であり、後者は他人事ならぬ自己自身の生の意義に係わる面である。人は日常生活においては、一般的に承認されている普遍的・世間的な規範に従うべきであらう。だが普遍的・世間的な規範は内面的な生活の指針としては役立たない。人はここでは自分の創意を働かすばかりに道はない。個人の固有の生の意義を、どこで、どのように形成すべきかに答えるのは、個人の創意であつて普遍的規範ではない。普遍的規範は健全な社会生活を維持するために、全社会成員が従うべき日常的行動の規範なのである。それゆえ、いかに生くべきかの生の指針を示すのが倫理であるとするならば、それには普遍的・日常的倫理と、個人の創意によつて可能なものとの二つがあることになる。

けれども、普遍的な倫理のほかに、個人の創意の上に立つ倫理が必要となるのは、人間の生に内的な次元があるためばかりではない。人間が置かれる状況の特殊性もまたそれを要求する。つまり、置かれた状況が特殊なために、普遍的・日常的な生の規範では間に合はず、個人の創意が必要となる場合である。それには、人間がまき込まれる外面的な異常事態という意味での特殊な状況と、個人の既往の特殊な行為や傾向の系列が産み出す、個人に固有な状況とが考えられる。この

ような状況の特殊性は人間の内的な面のみに係わるとは限らず、外的な日常生活の面においても起りうる。しかしいずれの場合も個人の創意が必要となるであらう(熊谷直男氏「実存と哲学」〔哲学会編 実存哲学所載論文〕五八頁参照)。

だがこのように状況の特殊性を言うのなら、そもそも人間が置かれる具体的状況は、常に何らかの程度において特殊であると言ふべきではなからうか。もしそうだとすれば、普遍的な規範の妥当そのものが、実は個人個人のそのつどの創意に支えられているのではなからうか。また一般に人間の行為は決断によつて可能だが、決断には何らかの程度で創意が伴うのではなからうか。あるいはまた、創意なしに自由はありえず、自由なしに倫理はありえないとも言えるであらう。

このようにみて来ると、普遍的な規範への順応ということだけで、倫理を説明しつくすことは困難なように思われる。ギュイヨールは万人に共通な「実証的道德」の上に、それを補なうものとして、個人の創造性を志向する「仮定の道德」を認めたが(Guyau, op. cit., 168 ff.)、それは恐らく正しい見方であらう。そうだとすればわれわれは、ジnmelの個別的法則の觀念に伴なう相対主義や形式性の問題を——生の楽観は別として——長所をして長所たらしめるために不可欠の契機として、積極的に評価しなければならぬのではなからうか。

(六)

われわれは今迄個別的法則の觀念をさまざまな角度から検討して来たが、そのつどわれわれがぶつかったのは、それを支えるものとしての、個体の創意・創造性の強調であつた。それで個別的法則の構想の

成否は、ジンメルが個体の創造性を首尾一貫して主張できているかどうか懸念することになる。だがこう考えた時、われわれは重大な疑問にぶつかる。なぜなら個別的法則の觀念の核心をなす個性が、所与的なものとされているからである。というのは、「先天的『性格』は人間の自由の代りに宿命を置く」と彼みずから語るように(204)、もし個性がア・プリオリで固定的な所与であるとすれば、それと結合しうるのは個体の創意・創造性でなく、ただ宿命のみだからである。

個別的法則の觀念の成否に係わるこのジレンマを克服するためジンメルは、個性の所与性と個体の創意の両立の可能性を示さなければならなかった。それで彼は、性格の「所与性・生得性」とその「可変性」とを結合しようとしたのである。彼は次のように書いている。「性格の所与性を一定の……概念によって示しうる行為の質的一様性とし：もし人がそれからはずれたことをした場合には、自我とは無関係な諸力のためだと考えたり、あるいは理解できない何かある偶然のせいであり、しかもそれらの行為は性格の根本に係わることのない皮相で一時的な現象であるとする考えは、ひどく狭く硬直したものである。不動の状態性を持つた性格があるかどうかはともかくとして、人間が生涯のある時期に特定の内的行為をし、他の時期には全く別な態度を取り、従って無限の可変性があることが、個体にとってなぜ『生得的』でありえないのか、私には理解できない……生の発展過程での Wesensfarbe の変化は、どうして性格のいわゆる Einfarbigkeit と同様に生得的でないのだろうか」(205)。

だが生得的個性の可変性を主張する時、彼の頭にあつた具体的なイメージは何かと言え、それは又もや有機体との類比であつた。彼は今引用したのと同じ頁で次のように言っている。「性格の所与性はなぜ肉

体のもるもの所与性と違つた事情にあるべきなのか。二十才台でヒゲが生え、それも初めは薄かつたのに後には濃くなり、更に灰色となり、遂には白くなるという変化が、根源的な Keimanlage によって、不可避免的にわれわれに与えられているではないか——ここでジンメルが言いたいのは、有機体のこのような変化が初めから根源的な Keimanlage の中に所与として、あるように、性格の変化もまた生得的個性の中に初めから存在しているのだということである。このように有機体とのアナロジーによって、性格の可変性と生得性の両立を主張する一方、性格の可変性と個体の創意と創造性とを暗黙のうちに関係させることによって、個性の可変性と生得性の両立の立証が、直ちに個体の創造性と個性の生得性の両立の証明にもなりうるとジンメルは考えているのであろう。

このような考え方は、従来の彼の発想法からみて極めて自然なものである。しかし一見して明かなように、この試みは完全な失敗である。確かに彼が言うように、個性は固定的でなく可變的である。だが問題はこの可變性にある。もしこれがジンメルの言うように根源的な Keimanlage の中に予め与えられている有機体の變化に等しいとすれば、それは決して個体の創造性と結びつかない。なぜなら、この場合の可變性は初めから内容的に規定されていることによって、所与性に事実上解消されるからである。有機体とのアナロジーによって考えられた可變性は、個体の創意を生かす代りに、それを宿命へと導くであろう。倫理の客觀的法則性と自律の抛り所としての生得的個性の主張の背後に、有機体的発想法があることは、今迄しばしば指摘したが、彼を宿命論へ引き込んだこの発想法が、再び宿命論へ帰着するに過ぎないような打開策しか彼に示唆しえなかつたとしても、それは別

に不思議ではない。

（七）

だがそれにしても、ジンメルが個性の可変性を主張したことは注目に価する。と言うのは、可変性はそれと不可分の関係にある時間の觀念を介して、実は歴史性を示唆するからである。われわれは今迄歴史の問題に触れるのを意識的に避けて来たが、今迄の議論の中にも、一般に生や個体の、更には個性やゾレンの歴史性を示唆するものが、既に多数あったのである。例えばジンメルは生を *Mehr-Leben* と *Mehr-als-Leben* の総合としての *Mehr-Leben* として捉えているが、生のこのような構造自体、既に生の歴史性を示しているであろう。また義務の選定基準としての個性も、生が歴史的構造を持つ限り、歴史的変化の過程に引き込まれざるをえないのではなからうか。従ってジンメルが提起した個性の可変性の問題を、有機体との関連から引き離して、歴史性の問題と関連させて考えることは、従来の議論に含まれていた歴史性を顧慮しただけでも、充分に理由のあることが判るであろう。

だがこうなると、単に可変性の問題だけでなく、個別的法則やその内容としての生得的個性、更には個体の生の在り方などが、歴史性の光りに照された時に、いかなる形を取って現われるかを改めて全面的に再検討しなければならない。しかしわれわれは、生や個体の歴史性について、ジンメルから十分にまとまった意見を聞くことができない。もちろん彼は「歴史哲学」を書いてはいる。だがそこで彼が目指したのは、歴史における人間の在り方の究明ではなく、カント的構成主義の立場に立つ歴史認識論であった（vgl. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*; Heinemann, op. cit., 239）。われわれが生

についての彼の見解に触れうるのは、むしろ個別的法則に関する論文の中でであるが、しかしそれとても倫理の問題に関連する限りでの極めて断片的なものにすぎない。それでわれわれはまず人間の歴史的な在り方についての、われわれ自身の基本的立場を明かにし、次いでそこから個別的法則の問題をみた場合に、それがいかに解釈されるかを検討し、最後にわれわれの解釈とジンメルの見解との異同や、彼の見解の中にある矛盾を明かにしたいと思う。

（注）

歴史を「社会的作用連関」として捉え、「社会的作用性」を持たない「私的內面的なもの」と歴史を区別し、個人の生が「まるごと」歴史に属するのではないとするのは妥当な見方であろう（三宅剛一氏「人間存在論 第二章参照」）。ただ、人間の生は過去を背負い、未来へ投企しつつ形成される一回的な経過であり、これは歴史と時間的構造を同じくする。それで時間構造の同一性の面から（行為や体験が歴史的事象を機縁として起るといふ理由だけでなく）、人間の生を歴史的なものと言うことは許されてよいと思う。ここで私が厳密な意味での歴史のカテゴリーに属しないものについて「歴史」や「歴史性」を云々する場合は、主として歴史的時間構造を頭に置いている。

さて、人間は歴史的存在であって、歴史的に制約されたそのつどの状況において自己を客観化し、そしてこの客観化を通じて自己の本質をそのつど決定してゆく。それゆえ人間の本質は、本質存在論的にはなく、「事実性における実存」という形で捉えられなければならない。つまりそれは「始めから確定している超時間的な可能性の集合ではなく」、そのつどの歴史的状況のもとでの客観化によって初めて形成されるものである（ランドグレーベ「現代の哲学邦訳一六五頁以下参照」）。しかも客観化がそのもとで為される「状況は」確定的な所与ではない。それは内と外との結びつきによって——あるいは、結びつきにお

いて、初めて、具体的にありうる内と外との結びつきによって——生ずる一回的個別的なものである。従って、このような状況のもとでの客観化によって形成される人間の在り方は——少くともそれが、いかに生くべきかの真摯なそのつどの問いかけの成果である限り——世間的一般性を超えた固有で独自なものを宿すであらう。そしてこうして形成されたもののみが、人間にとって真に存在するものであって、それを離れて、あるいはそれに先立って、何か確定的なものがあるのではない。^(注)

(注) それで、いわゆる「汝のあるところのものとなれ」と言うことも、何か確定的な「あるところのもの」を前提して言われているとすれば、それは誤りであらう。「あるところのもの」は「なる」ことを通じて始めて「ある」ようになるのであり、あるはなるを離れてはいないからである。もっともなる行為は無拘束でない。それは何らかの「あるべき自己」を旨指しはする。しかしこれも予め知られ、与えられているのではない。それはなる行為を通じて求められるものである。その意味ではあるべき自己も実はなるを離れてはいない。サルトルは道德的選択と芸術作品の構成を類比的に見ているが (*L'Existentialisme est un Humanisme*, 76)、同じことは今の場合にも言えると思う。つまり、なる行為は個人の創意を必要とするのである。「あるべき自己」も「いかに生くべきか」の「いかに」も確定的所与でない限り、状況に即した真摯な創意に支えられる。そしてまたここから、形成された個人の生の独自性が生ずるのである。

さてこのような立場に立って個別的法則を考えると、われわれの問題は当然のことながら、その内容をなすとされる生得的個性に集中することになる。いったい生得的個性なるものは存在するであらうか。

われわれはそれを認めることはできない。それを認めるのは、人間を自己把握の仕方から離れた自然性として、とりわけ有機的自然としてみる立場であらう。もちろんわれわれは自分の個性とも言うべきものを何らかの程度で意識してはいる。しかしその意識は直接的なものではない。それは行為を介するのである。つまり外的状況からの働きかけと、内からの反作用がぶつかり合うところで、いかに生くべきかを決断し、選択する過程において——多くの迷いや苦悩や試行錯誤を通じて——漸次自覚されてゆくのである。「自己自身を見出すためには……戦いや困窮や危険を犯す必要があるのが、人間の運命であるようにみえる」とジンメル自身も言っている (*Simmel, Zur Philosophie der Kunst*, 1923, 151)。しかもこのような個性の把握や自己自身の発見は、無意識的所与の単なる意識化ではない。それは形成的自覚である。われわれは前に、あるはなるを離れてはありえないと言った。基準とすべき確定的な所与がないので、個人の創意を必要とする、いかに生くべきかの真摯な努力——それゆえにこそ迷い、苦悩、試行錯誤を含む努力——を通じて、自己は形成される。そして形成された自己に即して、そこに現われる個性が自覚されるのである。このような形成的自覚を離れて、あるいはそれに先立って、個性が生得的な形であるのではない。

だがそうは言っても、われわれは自分というものを考えるようになった時、すでに自分の中に深くしみこんだ個性を見出すのではなからうか。それは、どうしようもなく自分に属している、勝手に左右しない「被投性」であり、未来の自己の投企をある方向へ衝き動かすように働くのではなからうか。もしそうだとすれば、生得的個性とでも言うべきものの存在を認めなければならないことになる。そしてその

場合の生得的個性の承認は、人間を自然性としてみることから生ずるのではなく、人間の自己把握に即したものでなからうか。

しかしもしそうだとすると、われわれは生得的個性によって一方的に規定されることはない。なぜならそれは意識されるからである。外からの働きかけに対する特有の反能の型として、あるいは内と外との接点においてある状況のもとでの行為や決断を、ある方向へ衝き動かす要因として、われわれはそれを意識的に捉えることができる。その限り、それは反省と選択の対象となりうるのであるから、われわれはそれに一方的に動かされることはない。それに従う場合もありうるし、反抗する場合もありうる。もちろん生得的なものには根強いものだから、それに抗うのは困難で、ともすればそれに流されがちである。「あるべき自己」になるためには、苦しみや悩みや錯誤を重ねなければならぬ理由の一つはここにあるとも言えよう。だがそれにしても、われわれはそれを反省と選択の対象とすることができ。根絶しえなくても、その力の發揮を抑えておくことはできる。それなら、それに従うかどうかの選択は何に基づいてなされるか。それはもちろん生得的個性ではない。と言っても、それが選択そのものをさえ左右するケースがありうることは否定できない。けれどもその場合にも、それに気付き反省する時が必ずあるはずである。いかに生くべきかの熟慮は、生得的個性の無意識的支配力からの離脱の試みの意味を持つとさえ言えるのではないなからうか。^(注)それなら選択の基準は何かと言え、それは「あるべき自己」であるとしか言いようがないであらう。求めらるべきものを基準とする循環を避けることはできない。そこから、繰返えして言うように創意が要求され、不安と動揺が不可避となる。入手したものの、「なった自己」が「求めらるべきもの」であつたか、「あるべき自己」

であつたか否かは、問いかけと決断の真摯さによって決まる。しかしそれもそのつどのものでしかない。だから自己を作りつつ、絶えず求めて行かなければならない。そしてこれが前に言つた個性の形成的自覚過程である。なった自己に即して見出される個性がこのような形で形成されるとすれば、勝れた意味で「われわれのもの」と言ひうるのは、この個性において他にない。少くとも、われわれの問題である倫理の次元において、それについてゾレンが云々されうる個性は、これのみであらう。

（注） 生得的個性はかなり持続的なものであるが、不変ではない。それは可塑的なものでありうる。そして、絶えず反省と選択の対象となつてゐることによって、形成的に自覚される個性に漸次近づくことが考えられる。しかしこの問題については深く立ち入る必要はないであらう。

このように、勝れた意味でわれわれのものと言ひうる個性を、生得的個性でなく、形成された自我に即して見出される個性と考えた時に始めて、われわれの当面の問題である個別的法則と創造性の矛盾を解くことができるであらう。なぜならその場合には、個別的法則が命ずる「汝のあるところのものとなれ」と言うことは、本質存在論的な意味での生得的個性を実現せよ——つまりア・プリーオリに確定されている可能性を単に現実化せよ——という意味ではなくなるからである。「あるところのもの」となるためには、生得的個性や確定的な普遍的日常的規範ではなく、自己の真摯な創意に頼るほかないとすれば、個別的法則と創造性は矛盾なく両立できるであらう。またこう考えることによつてのみ、われわれが前に問題にしたジンメルの「生の楽天観」を克服することができる。これに反して、生得的個性と個別的法

則を関連させるならば、生の楽天観の克服は絶対に不可能であろう。

またわれわれは前に、ジンメルでは生得的個性が生を不可避的に、統一的全体へ形成するという意味での *Müssen* 的必然性が、個別的法則によって、*Sollen* としての必然性に転換されていることを指摘したが、この問題も新しく見直されなければならぬであろう。われわれがこのような解釈を立てたのは、個性という「主観的な *Wesenstern*」に客観的法則性を基づけようとする個別的法則の試みは、「空しい努力」であるという批判 (*Bauer, op. cit.* 57) に対して、ジンメル自身から引き出さうる答えはこれ以外にないと考えたからであった。けれども、これには重大な難点が含まれている。なるほどこの解釈では、個別的法則が主観的恣意を許さぬという意味での客観性を持つことは示しているが、法則性は示されていない。こうならざるをえないのだからこうすべきである」と言うのは、言葉の遊びにすぎない。有機体の場合のように、生得的個性から、それに刻印されていた個体が不可避的に生ずるのなら、なぜ改めてそれをゾレンとして命ずる必要があるのか。だが有機体的発想法や、それと一脈相通ずるものを持っている本質存在論的思考を捨てるならば、事情は全く変ってしまう。もし個性が固定された所与でなくて、形成さるべきものならば、それを義務として命ずることは別に無意味ではないからである。いな単に無意味でないだけでなく、一般に生の本質を創造性や個別性にみるジンメルの基本的立場を認める限り、各自が自己を固有の統一へ形成することこそ、主観的恣意の介入の余地のない義務でなければならぬ。それゆえこのような立場に立つ限り、軸回轉理論の援用をまつまでもなく、固有の自我となることを命ずる個別的法則に、客観的法則性を認めることができる。

また個別的法則提起の狙いの一つである、倫理に関する自律や責任や内面性の確保についても同じことが言えるであろう。ジンメルはこれらのものの基礎づけのため、個別的法則を個体の内的で固有な生得的個性と結合したのであった。だがいかに内的で固有なものであっても、少くともそれが生得的・所与的である限り、そこに自律と責任を基礎づけることはできない。また内面性が自律や責任との関連において考えられるような性質のものである限り、その基礎づけもまた不可能である。個体がみずからに課し、みずから創り出すものに関してのみ、自律や責任や内面性を言うことができる。従って、ジンメルの狙いを本当に生かすためには、個性を本質存在論的に捉えてはならぬことは、もはや多言を要しないであろう。

以上においてわれわれは、生の歴史性についてのわれわれ自身の基本的立場を明かにし、ついでここからみた場合に、個別的法則はいかに解釈さるべきかを、ジンメルがその構想に際して抱いていた幾つかの主要な狙いに焦点を合わせながら検討した。その結果明らかになったことは、本質存在論的思考法や有機体的発想法を捨てて、個性を事実性における実存という形で捉える立場——これは生の歴史性への着目を離れてはありえない——によることなしには、個別的法則提起の意図は貫けないということであった。だがそれならば、前述のように明かに歴史性を示唆する形で生を捉えていたジンメルが、倫理の問題に関しては歴史的な視点を全く欠いていたのかと言えば、必ずしもそうではない。例えば彼は、可能的な生得的個性を特定の現実性にもたらしめるのは、歴史的環境世界であること (*vgl.* 117)、個別的な生は生得的個性のみから成立するような「非歴史的」なものでなく、歴史的諸条件によっても形成されること (*vgl.* 221)、個別的な生の本質は、常に質

的同一性を維持するとは限らず、歴史的、変化を受けること（vgl. 203, 210 ff., 214f., 237）などを認めている。そして彼はこのような基本的立場に立って、個別的生の本質と不可分のものであるそのつどの義務の内容も、歴史的諸条件によって変化するとし（vgl. 221, 235 ff.）、またそのもとの個々の行為や決断は、逆に将来の義務内容に対する歴史的諸条件を形成することになると主張している（vgl. 203, 235, 239）。

このような考え方は、われわれが今迄述べて来たことと基本的には通じ合うものを持っていると言ってよい。だからジンメルには、本質存在論的思考法や有機体的発想法とは合致しないものがあり、そしてこの方が個別的法則の構想にふさわしいものだったと言えるであろう。もつとも、彼の考え方の中に、基本的な点に関してこのような重大な矛盾・動揺があることに、果して彼自身気づいていたかどうかは明でない。ただそのような矛盾の苦悩を滲ませた行文を見出しえないことだけは確かである。ともあれ結論的に言えば、ちょうど彼の歴史哲学が認識論であり、生の歴史的な在り方の究明を欠いていたように、個別的法則の場合にも、個体の倫理的生の歴史性の説明が極めて不十分だったことは事実である。そして倫理に関する「生の自律」の確立を志した生の哲学者ジンメルが、有機体的生のあり方に眩惑されて、その意図するところを十分に果しえずに終ったことは、まことに詮なきことであつた。